

روش‌شناسی خوانش آثار کلاسیک: مورد فارابی

میثم شیروانی^۱

دانش آموخته دکتری جامعه‌شناسی سیاسی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران
(تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۲/۱۷ - تاریخ تصویب: ۱۳۹۶/۷/۱۰)

چکیده

روش‌شناسی فارابی در خوانش فلسفه پیشینیانش می‌تواند منبع الهام عناصر یک روش‌شناسی تفسیری برای فهم و خوانش آموزه‌های تألیفی خود او و دیگر اندیشمندان کلاسیک فلسفه سیاسی باشد. براساس این پیش‌فرض، هدف مقاله پیش‌رو الهام گرفتن این عناصر روش‌شناختی برای "صورت‌بندی یک روش‌شناسی تفسیری به‌منظور خوانش فلسفه سیاسی کلاسیک"، به‌عنوان مسئله اصلی مقاله، است. در این زمینه رهیافت و روش مقاله، تفسیری است و علاوه بر روش‌شناسی فارابی، از روش‌شناسی‌های تفسیری معاصر نیز، از جمله اسکینر و اشتراوس، بهره انتقادی برده شده است. پس از بررسی، عناصر و ارکان روش‌شناسی تفسیری موردنظر در سه بخش عناصر برون‌متنی (زمینه‌شناسی)، عناصر درون‌متنی (قالب‌شناسی و محتوایشناسی متن)، و عناصر بینامتنی (گاه‌نگاری و نظام‌شناسی فکری)، احصاء، تبیین و صورت‌بندی شده است.

واژگان کلیدی

خوانش متن، روش‌شناسی تفسیری، زمینه‌شناسی، محتوایشناسی، فارابی، فلسفه سیاسی کلاسیک، گاه‌نگاری فکری، نظام‌شناسی فکری.

۱. مقدمه

روش‌شناسی فارابی در خوانش فلسفه پیشینیانش که اغلب در آثار تفسیری او کاربست یافته است، می‌تواند ابزار خوانش و فهم آثار و آموزه‌های تألیفی خود او و دیگر اندیشمندان کلاسیک فلسفه سیاسی باشد. براساس این پیش‌فرض، هدف مقاله پیش‌رو الهام گرفتن از برخی عناصر روش‌شناسی تفسیری فارابی برای صورت‌بندی روش‌شناسی تفسیری به‌منظور خوانش فلسفه سیاسی کلاسیک است. این هدف، آشکارا متفاوت از تبیین روش شناخت پدیده سیاسی یا حتی تبیین روش شناخت پدیده سیاسی از منظر فارابی است. برای مثال، روشی که فارابی در شناخت و تبیین قانون (نومیس) دارد (الفارابی، ۱۴۱۳ق [الف]: ۱۹۰-۱۸۶)، با روشی که او در خوانش رساله نومیس افلاطون دارد (الفارابی، ۱۹۷۴: ۸۳-۳۴)، دو روش نوعاً متفاوت است. در روش‌شناسی اول محقق علم مدنی و فلسفه سیاسی مستقیماً یکی از موضوعات علم مدنی را انتخاب کرده و با شناخت قوانین کلی موجود در علم مدنی در کنار شناخت احوال و عوارض موضوع مدنی مورد مطالعه، زیرعناصر روش‌شناختی/استقرای، تجربه، قیاس و... به بررسی و تحقیق و "فحص" آن می‌پردازد (الفارابی، ۱۹۹۶ [الف]: ۸۲-۸۱، ۱۴۰۵ق [ج]: ۵۵-۵۴؛ ۱۴۰۸ق، ج ۱: ۲۷۱، ۱۴۴، ۱۴۱). اما در روش‌شناسی دوم، بررسی، ماهیتاً تفسیری است، و موضوع بررسی در روش اول، در روش دوم تبدیل به متن می‌شود و بر این اساس عناصر مجزایی برای شناخت یا فهم و خوانش متن نیاز است که در این مقاله زیر عنوان عناصر روش‌شناسی تفسیری در سه لایه و بخش برون‌متنی (زمینه‌شناسی)، درون‌متنی (قالب‌شناسی و محتوایشناسی متن) و بینامتنی (گاه‌نگاری و نظام‌شناسی فکری) بررسی و تبیین خواهد شد. هرچند فارابی نقطه عزیمت صورت‌بندی روش‌شناسی پیشنهادی در این مقاله بوده است، اما این مقاله نه منحصرأ روش‌شناسی تفسیری از دیدگاه فارابی بوده است و نه روش‌شناسی تفسیر دیدگاه‌های فارابی، بلکه عناصر روش‌شناختی خوانش و رجوع به آثار مدنی کلاسیک از جمله آثار فارابی، از روشی که خود فارابی به متن پیشینیانش رجوع کرده است و همچنین روشی که مفسران معاصر به فلسفه سیاسی کلاسیک (مانند اسکینر و مکتب کمبریج) از جمله فارابی (مانند اشتراوس و شاگردانش) رجوع کرده‌اند، الهام گرفته شده است.

۲. عنصر برون‌متنی: زمینه‌شناسی

آیا متن باید «أبژه خودبسنده» و مستقل در خوانش اثر کلاسیک در نظر گرفته شود یا فهم و تفسیر متن به فهم زمینه شکل‌گیری آن نیاز دارد؟ برخی قائل به استقلال متن از زمینه در فرایند خوانش و تحقیق بودند (Leavis, 1953) و متن و ایده‌ها را دارای «عناصر بی‌زمان» (Merkl, 1972) و واجد دلالت‌های ثابت جهانی و همیشگی می‌دانستند که به همین دلیل «بازخوانی متن

کلاسیک کاملاً مجزای از تحولات تاریخی» انجام می‌گیرد (Bluhm, 1965: v). در مقابل اشتراوس در حوزه فلسفه سیاسی معتقد بود فهم متن بدون فهم زمینه پیدایش آن در زمان مؤلف ممکن نیست (Strauss, 1952: 30). اشتراوس با نفی «پیشرفت‌گرایی» در تاریخ فلسفه، استدلال می‌کرد «فهم فیلسوف پیشین دقیقاً آن‌گونه که او خود را می‌فهمیده است»، باید انجام گیرد (Strauss, 1996: 322)، به‌گونه‌ای که متن و آموزه فیلسوف کلاسیک به «مرکز ارجاع» و «افق» ذهنی خود فیلسوف کلاسیک و زمینه شکل‌گیری آن عرضه شود و از دریچه خودش و در زمینه خودش مورد خوانش قرار گیرد (Strauss, 1996: 321-323). بر این اساس، از نظر اشتراوس، باور به برتری رهیافتی خاص یا رهیافت زمانه‌ای خاص بر رهیافت‌های زمان گذشته، برای فهم تاریخی مهلک است (Strauss, 1996: 324) و تنها با نفی «رهیافت تفسیری پیشرفت‌گرایانه» و از طریق «خوانش تاریخی» است که می‌توان به کنه آموزه‌های فلسفه کلاسیک دست یافت (Strauss, 1996: 321). اسکینر، متکی بر مطالعات کوهن (Kuhn, [1962] 43-52) درباره نقش پارادایم در تاریخ علم و تقدم شناخت آن بر تقدم شناخت تاریخ علم، این روش‌شناسی را به تاریخ اندیشه‌های سیاسی توسعه داد و متکی بر این رهیافت جدید در مقاله‌ای انتقادی هر دو رهیافت سنتی موافق و مخالف خوانش زمینه‌ای متن را به دلیل یکجانبه‌گرایی و «ناکافی و نامناسب» بودن روش آنها در به دست دادن «فهم درست از اثر فلسفی» به چالش کشید (Skinner, 1969: 3-4). برای مثال اسکینر یک عنصر روش‌شناسی در خوانش اندیشه‌های ماکیاوولی را بازسازی «مشکله‌های» زمان او و «زمینه‌ها»ی مؤثر بر آثار او می‌داند (Skinner, 2000: 2). از نظر اسکینر در خوانش و فهم متن کلاسیک، شناخت زمینه و متن، عنصر سومی نیاز است که به‌عنوان رابط بین زمینه و متن عمل می‌کند. این حلقه مفقوده دو رهیافت تفسیری سنتی زمینه‌گرا و متن‌گرا، در واقع ذهن و زبان مؤلف و نیت «در زمان» او از «بیان اظهارات» است. از نظر اسکینر «بازیابی نیت مؤلف» در زمان بیان متن و رابطه قصدی ذهن و زبان مؤلف با متن/بیان برای فهم و تفسیر متن تاریخی ضروری است و صرفاً پس از این بازیابی است که می‌توان نقش زمینه اجتماعی شکل‌گیری متن را در خوانش آن فهمید (Skinner, 1969: 49). بنابراین از نظر اسکینر تا رابطه بین ذهن/زبان با متن روشن نشود، هر گونه اسناد متن به زمینه اجتماعی می‌تواند با خطا همراه باشد (Skinner, 1969: 49; , 2002: 87).

از آثار اولیه اسکینر چنین برمی‌آید که او، به‌طور ضمنی، پارادایم را به لحاظ معنایی و ماهوی نوعی زمینه می‌داند، و برخلاف کوهن که کارکرد پارادایم را فقط برای خوانش واژه، مفهوم، نظریه یا آموزه یا اصول علمی می‌داند (Kuhn, 1970: 10-11)، اسکینر حوزه کارکردی پارادایم را از حوزه علمی صرف به حوزه اجتماعی و فرهنگی تعمیم داده است و جایگاه ایده

در زمینه اجتماعی و فرهنگی و تاریخی را همانند جایگاه نظریه در پارادایم می‌بیند (Skinner, 1966; 1969: 3, 5, 13, 37-40) و از آثار متأخر او می‌توان دریافت که او «گفتمان» را نیز شاخه‌ای از زمینه عینی یعنی «زمینه فرهنگی» می‌داند (Skinner, 2002: 125). درحالی‌که گفتمان در رهیافت سنتی به‌عنوان مجموعه‌ای همبند از بیانات و نشانه‌های صرفاً زبان‌شناختی بوده است (Mills, 1997: 17)، و در رهیافت ساختارگرایان و پساساختارگرایان بخصوص در تعریف فوکو کارکردی فراتر از زبان‌شناختی می‌یابد و دارای کارکردی ذهنی می‌شود و به تعبیر فوکو گفتمان عملیاتی است که به‌طور نظام‌مند رابطه معنایی را بین نشانه‌ها از سویی و از سوی دیگر بین نشانه‌ها و ذهن شناسنده، زبان و عین مورد خوانش (object) / ایجاد، و نه فقط کشف، می‌کند (Foucault, 2002: 54). اما گفتمان نیز مانند پارادایم ماهیتی غیرعینی دارد و نمی‌تواند گویای زمینه متن باشد، درحالی‌که زمینه و کارکرد آن، فراتر از ذهن و زبان، عینی است و می‌تواند پوشش‌دهنده عوامل مؤثر عینی بر متن باشد و از این رو به عنصری اساسی در خوانش متن تبدیل شود. خوانش، در روشی که در این مقاله پیشنهاد می‌شود و مبتنی بر برداشتی از روش‌شناسی فارابی است، به معنای «استخراج معنای» قصدی (غرضی) از متن است (الفارابی، ۱۹۷۴: ۳۶-۳۵). در منطق فارابی، به پیروی از ارسطو، تعریف و شناخت یا از طریق شناخت مقومات شیء (جنس و فصل) به‌دست می‌آید (تعریف به حد) یا از طریق شناخت احوال و عوارض شیء (تعریف به رسم) (الفارابی، ۱۴۰۸ق، ج ۱: ۴۰-۳۸). فارابی در رساله *احصاء العلوم* بخشی از شناخت در علم مدنی یعنی سنجش (*التقدير*) را از طریق همین «احوال و عوارض» می‌داند که با تعریفی که او به‌دست می‌دهد، و توضیح داده خواهد شد، این *احوال و عوارض* را می‌توان حمل بر «زمینه» نمود (الفارابی، ۱۹۹۶ [الف]: ۸۳). بر این اساس، با الهام از فارابی و با قدری به‌روزرسانی، در این مقاله «زمینه» این‌گونه تعریف می‌شود: حالات، وضعیت‌ها و شرایط ذهنی و زبانی و زمانی (عینی) مؤلف و متن و به‌طور کلی تمام عناصر محیط و عارض بر متن (عناصر برون‌متنی) که به‌نحوی بر متن (چه محتوا و چه نحوه بیان محتوا) اثر داشته‌اند.

فارابی خود در خوانش متن آثار و آرای پیشینیانش به این عنصر روش‌شناختی تفسیری، یعنی زمینه‌شناسی، توجه داشته است، و برخی آثار و آرای افلاطون و ارسطو را از طریق رجوع به کتاب‌های *اخبار المتقدمین* (الفارابی، ۱۴۰۵ق [الف]: ۸۳)، در زمینه تاریخی و محیطی آنها خوانش کرده است. فارابی در رساله *الجمع بین رأی الحكیمین* در بخش اول وجوه اختلاف بین افلاطون و ارسطو، سبک زندگی و محیط واقع (عینی) افلاطون را زمینه تفسیر آثار او قرار می‌دهد، تا «کناره‌گیری از اسباب دنیوی» را در اقوال و سبک زندگی افلاطون، که در تناقض ظاهری با ارسطو است، خوانش و حل کند (الفارابی، ۱۴۰۵ق [الف]: ۸۳). روش فارابی در خوانش و تفسیر این متن، رجوع به زمینه متن و مقتضیات زمانی و مکانی شکل‌گیری و تکوین آن است

(ص ۸۳). فارابی با این روش خود نتیجه می‌گیرد که سبب اختلاف اقوال افلاطون با ارسطو صرفاً نقص در نیروی طبیعی افلاطون (به‌عنوان زمینه) بوده است و اگر شرایط زمینه‌ای و محیطی برای او نیز مانند ارسطو مهیا بود، همیاری و مشارکت اجتماعی خود را عملاً و قولاً به همان میزان افزایش می‌داد (ص ۸۴). همین رویکرد روش‌شناختی در مقدمه رساله تفسیری *تلخیص نوامیس افلاطون* نیز به چشم می‌خورد و *فارابی در توضیح وجود غموض و رموز در متون فلسفی قدما* نشان می‌دهد که نباید متن فلسفی و آرای یک فیلسوف، بریده از زمینه و محیط فیلسوف (در اینجا به‌طور خاص: انواع مخاطب و عادات فکری آنها) خوانش شود (الفارابی، ۱۹۷۴: ۳۶-۳۵)؛ به‌گونه‌ای که حکما در نحوه بیان آرای خود، فهم مخاطب عام (که مبتنی بر استقرارگرای غیرعلمی است) را لحاظ و تأثیر می‌داده‌اند (الفارابی، ۱۹۷۴: ۳۵). او همین رویکرد را در کتاب *منطق* و کتاب *الحروف* نیز دارد و به تأثیرات این زمینه، یعنی *جمهور مخاطب* (بحسب *انسان ما*)، بر شکل‌دهی نحوه بیان آموزه‌ها برای این عموم مردم، تحت عنوان *فلسفه ظاهری و خارجی* (الفارابی، ۱۴۰۸ق، ج ۱: ۳۸۱) و *تعلیم عام* (الفارابی، ۱۹۸۶: ۱۵۲-۱۵۱) اشاره می‌کند. فارابی در رساله تفسیری دیگر خود، *فلسفه افلاطون و اجزایها* بار دیگر زمینه‌شناسی را در خوانش فلسفه پیشینیان خود به‌کار می‌برد و از تأثیر «خطر عظیم» به‌عنوان یکی از شرایط عینی و زمینه‌های مؤثر بر نوع بیان فلسفه توسط افلاطون سخن می‌گوید (الفارابی، ۱۹۷۴: ۲۶).

اما موارد مذکور فقط می‌تواند نشان دهد که فارابی عنصر زمینه را در نحوه بیان دانسته‌ها مؤثر دیده است و نه خود شناخت مستقیم دانسته‌ها. تفسیر، با الهام از فارابی (الفارابی، ۱۹۷۴: ۳۶-۳۵)، استخراج معانی قصدی از متن بیان‌شده است، اما شناخت، اعم از آن است و شامل تمام موضوعات شناختی (معقولات یا معلوم‌ها یا اُبژه‌ها) معنادار و بی‌معنا، قصدی و غیرقصدی، متن و غیر متن می‌شود. اما آیا خود شناخت دانسته نیز مانند بیان دانسته شناخته‌شده می‌تواند متأثر از زمینه باشد؟ در رهیافت تاریخی‌گرایی (به‌طور خاص مکتب کمبریج و اسکینر) زمینه نه‌فقط در شناخت، بیان و تفسیر دانسته‌ها و مفاهیم، مؤثر است، بلکه، زمینه در شناخت دانسته نیز مؤثر است، و فراتر از آن زمینه خود دانسته و مفهوم را نیز می‌سازد؛ به‌گونه‌ای که در این رهیافت حتی انتزاعی‌ترین مفاهیم باید در تاریخ دیده شوند، چنانکه اسکینر می‌گوید «از نظر من حتی انتزاعی‌ترین مفاهیم ما نیز در تاریخ و از طریق تاریخ ساخته می‌شوند» (Skinner, 2002: 177)، و نه تنها «حقیقت‌های جهان‌شمول» نداریم و حقیقت‌ها تابعی از تاریخ هستند، بلکه ما هیچ «مشکله همیشگی» نیز نداریم (Skinner, 1969: 50) و هر جامعه خاص در زمانی خاص مشکله‌های فلسفی خاص خود را دارد که برای فهم آن باید به ذهن و زبان و «بازتوصیف خطابی» (rhetorical redescription) خود آنها پرداخت (Skinner, 2002: 179). اسکینر در آثار اولیه خود (Skinner, 1969) سعی داشت، برای رفع شکاف و نزاع زمینه‌گرایان و متن‌گرایان، عنصر

ذهن و زبان را به‌عنوان عنصر واسطه و جمع‌کننده بین زمینه و متن، طرح کند، اما خودِ عنصر ذهن را نیز به‌طور مطلق به زیرزمینه تاریخ و تاریخی‌گرایی می‌کشاند (Skinner, 2002: 177) و این‌گونه، ذهن و ایده را، از جمله فلسفه سیاسی را، فراتر از تاریخ‌مند کردن، تاریخ‌بند می‌کند و نه تنها متن از سیطره صرف زمینه رها نمی‌شود، بلکه ذهن با تمام ابعاد آن و تمام شاخه‌های فلسفه به زیر سیطره زمینه تاریخی می‌رود و تابعی از آن می‌شود. این در حالی است که طی سال‌های اخیر برخی شناخت‌شناسان مانند جیسون استنلی (Stanley, 2007) و جان هاوورن (Hawthorne, 2004) دیدگاه‌هایی کاملاً معکوس زمینه‌گرایی (contextualism) را مبتنی بر تغییرناپذیری و تأثیرناپذیری شناخت از زمینه (invariantism) توسعه داده‌اند.

در بخش بیان دانسته‌ها، از آثار فارابی چنین برمی‌آید که هیچ حوزه دانشی را مستثنا از تأثیرپذیری از زمینه نمی‌داند، اما در بخش شناخت دانسته‌ها، به دلایلی که در ادامه می‌آید، تأثیر زمینه را فقط به شناخت در علوم عملی محدود می‌کند و شناخت در علوم نظری شامل ریاضیات و طبیعیات و فلسفه اولی و علوم منطقی را متأثر از زمینه موضوعات شناخت (بژه‌ها) نمی‌داند. فارابی علوم عملی را فقط شامل علم مدنی، و علم مدنی را شامل دو بخش اخلاق و فلسفه سیاسی (به معنای عام سیاست شامل علوم اجتماعی مختلف) می‌داند (الفارابی، ۱۴۱۳ق [ب]: ۲۵۷-۲۵۶). از نظر فارابی موضوع علوم عملی (مدنی)، برخلاف علوم نظری (چه علوم نظری محض مثل موسیقی نظری، و چه علوم نظری کاربردی مثل موسیقی کاربردی)، افعال و سنن و ملکات ارادی است که فارابی آنها را معقولات ارادی می‌نامد (الفارابی، ۱۴۱۳ق [الف]: ۱۸۷) و از این‌رو علوم عملی، کنش‌پذیر ارادی هستند؛ یعنی شأن آنها این است که پس از شناخت، به شکل ارادی بتوان به آنها عمل کرد (الفارابی، ۱۴۰۸ق، ج ۱: ۴۱۵) و برخلاف علوم نظری، مقارنت این علوم با عمل، ذاتی است (الفارابی، ۱۴۰۸ق، ج ۱: ۲۲۳). وجود همین عنصر اراده و ویژگی ارادی در افعال و سنن و ملکات انسان‌ها موجب تغییر این افعال و ملکات در میان انسان‌ها و جوامع مختلف در زمان‌های مختلف می‌شود و احوال و عوارض مختلفی را با شرایط متفاوت و مختلفی موجب می‌شود (الفارابی، ۱۴۰۵ق [ج]: ۵۵-۲۹، ۵۴). همین تغییر شرایط احوال و عوارض، شناخت در علم مدنی را، که بخشی از آن از طریق تعریف به رسم انجام می‌گیرد، متفاوت از علوم نظری می‌سازد، چراکه در علوم نظری موضوع شناخت دارای ویژگی ارادی نیست تا بر اساس اراده ناطقه و اختیار (الفارابی، ۱۹۹۶ق [ب]: ۷۷)، فعل یا اثر خود را تغییر دهد، بلکه تحت قوانین کلی ثابت همواره اثر یا فعل ثابت بروز می‌دهند (حتی فعل حیوانات که از موضوعات علم طبیعیات است). فیلسوف مدنی در زمینه همین شرایط مختلف «احوال و عوارض» است که افعال و ملکات و سنن انسانی مختلف را تجربه و سنجش می‌کند و می‌شناسد (الفارابی، ۱۹۹۶ق [الف]: ۸۴-۸۲) و این‌گونه عنصر قابل تغییر شرایط، محل نفوذ و تأثیر زمینه بر شناخت در

علم مدنی از جمله فلسفه سیاسی می‌شود. چنانکه قانون‌گذار (واضع النوامیس یا رئیس اول) نیز به اقتضای همین شرایط متغیر احوال انسان‌ها و جوامع مختلف، قوانین را وضع می‌کند (الفارابی، ۱۴۱۳ق [الف]: ۱۸۶). این از کلیدی‌ترین عبارات فارابی برای روش‌شناسی علم مدنی، در رساله *احصاء العلوم* روشن می‌شود: «فلسفه مدنی در بررسی (فحص) افعال و سنن و ملکات ارادی و دیگر چیزهایی که به آن مربوط است، قوانین کلی را به دست می‌دهد و در سنجش (تقدیر) این موضوعات، علم مدنی تعریف به رسم‌هایی (الرسوم) را براساس احوال و اوقات مختلف، و کیف، و کدام چیز، و چه مقدار چیز، به دست می‌دهد. سپس این موضوعات را سنجش‌نشده باقی می‌گذارد، زیرا سنجش بالفعل، نیازمند اضافه شدن قوه دیگری است (الفارابی، ۱۹۹۶ق [الف]: ۸۳-۸۲)، که این قوه دیگر، حاصل از تجربه است (ص ۸۴)، و تجربه در علم مدنی به معنای «قدرت استنباط درست شرایط است» که به واسطه این استنباط شرایط، موضوعات علم مدنی، تحت «قوانین کلی» برحسب «جمعیت جمعیت»، «شهر شهر» و «جامعه جامعه» یعنی در احوال و عوارض مختلف سنجیده می‌شوند (ص ۸۴). بنابراین در علوم نظری (مثلاً فلسفه محض یا ریاضی) فقط نحوه بیان نتایج شناخت می‌تواند متأثر از زمینه باشد، نه خود شناخت (چنانکه هیچ زمینه‌ای نمی‌تواند در شناخت زوجیت عدد دو تأثیر داشته باشد و در هیچ زمان یا مکان خاصی نمی‌تواند فرد شناخته شود). در نتیجه در علوم نظری فقط تفسیر نحوه بیان، نیازمند زمینه‌شناسی است، اما در علم مدنی و فلسفه سیاسی، هم شناخت و هم نحوه بیان نتایج شناخت (که هر دو توسط فیلسوف مدنی انجام می‌گیرد) متأثر از زمینه است و در نتیجه هم تفسیر شناخت فیلسوف و هم تفسیر نحوه بیان فیلسوف (که هر دو توسط مفسر متن مدنی انجام می‌گیرد) نیازمند زمینه‌شناسی است.

۳. عنصر درون‌متنی: قالب و محتوا

قالب‌شناسی متن: علاوه بر شناخت عناصر برون‌متنی و زمینه‌ای مؤثر بر شناخت دانسته‌ها و بیان دانسته‌ها، شناخت عناصر درون‌متنی از جمله قالب متن بیان‌شده، شامل واژگان و مفاهیم و دلالت‌هایی معنایی، از ارکان روش‌شناسی تفسیری است و بدون آن راهیابی درست به محتوای متن ممکن نمی‌شود. فارابی این عنصر روش‌شناختی تفسیری را در کتاب *الحروف* خود تبیین کرده است. کل این اثر، مقدمه و ابزار زبان‌شناختی خوانش علوم محسوب می‌شود. همان‌گونه که منطق، ابزار خطایابی فکر و درست اندیشیدن است، علم الحروف و علم الالفاظ (واژگان‌شناسی) (terminology) ابزار خطایابی بیان و درست بیان کردن و فهم درست بیان است. و همان‌گونه که قلمرو منطق، ذهن است، به موازات آن قلمرو واژگان‌شناسی، زبان است و بر پایه این موازات است که بیشتر سرفصل‌های کتاب *الحروف* فارابی با رساله *منطق* او

همپوشانی دارد، متنها محتوای فصول منطق عمدتاً ذهنی است، و در کتاب *الحروف عمدتاً زبان‌شناختی* است و در آن توجه به دلالت‌های معنایی واژه در زبان و زمان هر فیلسوف و مردم خاص (*لسان‌الجمهور*) هر سرزمین و توجه به ابعاد *خطابی* و *رتوریک* آن اهمیت می‌یابد (الفارابی، ۱۹۸۶: ۱۴۸، ۱۱۱-۱۰۹). برای مثال فارابی بدون واژگان‌شناسی‌ای که در کتاب *الحروف* دربارهٔ واژه موجود، و جایگاه و دلالت‌های معنایی آن در زبان‌های یونانی، عربی، فارسی، سغدی و سریانی انجام داده است (الفارابی، ۱۹۸۶: ۱۱۲-۱۱۰)، نمی‌توانست به فهم مفهوم موجود در فلسفه کلاسیک یونان برسد و موجود را در رساله *مابعدالطبیعه ارسطو فهم* و در رساله *اخرس مابعدالطبیعه خود* (الفارابی، ۱۹۲۶) تفسیر کند و در نهایت در فصول ابتدایی رساله‌های *آراء اهل مدینه فاضله* و *السیاسة المدنیة* (که با تفاوت‌هایی، ماهیتی تألیفی دارند (Galston, 2015))، به تفلسف مستقل دربارهٔ موجود بپردازد. بر این اساس فارابی خوانش متن کلاسیک را در چارچوب زبان‌شناختی و رتوریک خود «قدم» یا پیشینیان انجام می‌داده است. همین استفاده فارابی و بسیاری از فلاسفه کلاسیک جهان اسلام از واژه *قدم* در چیه‌ای است به فهم رهیافت و نحوه رجوع فارابی و دیگران به اندیشه کلاسیک در زمان خود (یونانی و...). چنانکه یکی از نمونه‌های توجه فارابی به ترمینولوژی *قدم* برای خوانش اندیشه آنها، نحوه نامگذاری *قدم* بر ابزارهای علمی مانند پرگار، خط‌کش و ترازو و وجه تسمیه آنها بوده است (الفارابی، ۱۹۹۶ [الف]: ۱۸). چنانکه نمونه دیگری از بازتوصیف زبان‌شناختی برای شناخت اندیشه کلاسیک را می‌توان زیر عباراتی مانند «پیشینیان چنان نام‌گذاری می‌کردند» (*القدم یسمون*) در برخی آثار فارابی یافت (الفارابی، ۱۹۹۶ [الف]: ۴۰، ۳۶، ۳۴، ۱۹۸۶: ۱۸۱، ۱۷۶-۱۷۷، ۱۶۸، ۱۴۰۸: الف: ۲۵).

محتواشناسی متن: اما زبان و قالب متن را نمی‌توان منهای محتوای متن و دلالت‌های معنایی آن و نحوه و کیفیت بیان معانی و مضامین توسط مؤلف کلاسیک بررسی کرد. این نحوه مفصل‌بندی و بیان معانی می‌تواند در مورد فیلسوف کلاسیکی همچون فارابی، پوشیده‌گویی و پیچیده‌گویی تعمدی او باشد یا هر کیفیت و سیاق دیگری که بسته به بخش و موضوع مورد بررسی از فلسفه فارابی می‌تواند توسط محقق معاصر فحص شود و در خوانش متن لحاظ شود؛ چنانکه اشتراوس و برخی شاگردانش معتقدند فارابی در نحوه بیان محتوا و معانی فلسفه خود مانند بسیاری از فلاسفه کلاسیک، *پنهان‌نگاری* کرده است، که بی‌توجهی به آن می‌تواند به سوء تفسیر متن بینجامد (Strauss, 1988a: 17, 28, 31). فارابی حداقل در چهار رساله خود اشارات روش‌شناختی صریحی مبنی بر توجه به وجود رموز و غموض یا پیچیدگی و پوشیدگی در نگارش‌های فلسفی دارد و خواننده و محقق متن فلسفی را، پیش از آغاز یادگیری و خوانش متن، به آن توجه می‌دهد (الفارابی، ۱۴۰۸: الف: ۱۹۷۴؛ ۱۴۰۵: الف: ۲۰۰۸). فارابی در رساله *ما ینبعی فراگیری* نه اصل را قبل از یادگیری فلسفه ضروری می‌داند، که طبق دو اصل آن اولاً

محقق باید «نوع کلام ارسطو و نحوه استعمال متفاوت آن» را در سه دسته کتاب‌های او بداند: کتاب‌های خاص، کتاب‌های تفسیری (تفاسیر)، و رساله‌ها (الفارابی، ۱۴۰۵ق [الف]: ۷). وجه ممیز هر یک از این سه دسته آثار عبارت‌اند از: اختصار در کتاب‌های خاص او، پیچیدگی تعمدی و غموض در کتاب‌های تفسیری او، و وضوح و ایجاز در رساله‌های او (ص ۷). بر این اساس، از نظر فارابی، یادگیرنده و محقق پس از آگاهی به این سه ویژگی متنی، نیازمند شناخت دلایل به‌کارگیری پیچیدگی و غموض توسط فیلسوف است تا براساس آن به «استخراج معانی» (الفارابی، ۱۹۷۴: ۳۶) از ظاهر متن بپردازد؛ ثانیاً، پس از آگاهی خواننده از نوع کلام در سه دسته آثار و آگاهی از وجود غموض در دسته‌ای از آنها، لازم است دلیل به‌کارگیری این پیچیدگی‌ها توسط فیلسوف را بداند (الفارابی، ۱۴۰۵ق [الف]: ۷). فارابی، در رساله *ما ینبغی سه دلیل پیچیده‌سازی تعمدی متن را این‌گونه بیان می‌کند: اول: آزمایش و پالودن یادگیرنده که آیا صلاحیت آموزش فلسفه دارد؛ دوم: عدم اعطای فلسفه به مردم عامه، بلکه به آنها که شایستگی آن را دارند؛ و سوم: تا فکر یادگیرنده با رنج و خستگی ناشی از مطالبه‌ی معنا، درگیر نوعی ورزش فکری شود* (الفارابی، ۱۴۰۵ق [الف]: ۷). از این رو قشر مخاطب به‌عنوان زمینه‌ی بیان متن در شکل‌دهی به نوع بیان عام و خاص مؤثر است (الفارابی، ۱۴۰۸ق، ج ۱: ۳۸۱) (چنانکه در بخش زمینه‌شناسی اشاره شد). فارابی این نوع بیان و استدلال آموزه‌ها برای عموم را *فلسفه‌ی ظاهری یا خارجی یا بیرونی (البرائة)* می‌نامد (الفارابی، ۱۴۰۸ق، ج ۱: ۳۸۱-۳۸۲) و در کتاب *الحروف آموزش این فلسفه بیرونی به عموم مردم را «تعلیم عام» می‌نامد که مبتنی بر مشهورات مورد قبول عامه و صناعات جدل و خطابه و شعر است و در برابر آن «تعلیم خاص» است که مبتنی بر «روش‌های برهانی» است* (الفارابی، ۱۹۸۶: ۱۵۲-۱۵۱). هرچند این جنس *فلسفه‌ی ظاهری و تعلیم عام جزء علوم حقیقی (یقینی) برشمرده نمی‌شود، اما به هر حال بخشی مهم هرچند روئی از آثار فلسفه کلاسیک را تشکیل می‌دهد، چنانکه فارابی می‌گوید: «ارسطو در بسیاری از کتاب‌هایش اشاره کرده است که برخی کتاب‌هایش کارکرد فلسفه خارجی دارند»* (الفارابی، ۱۴۰۸ق، ج ۱: ۳۸۲) و مفسر برای رهیابی به دانسته‌های حقیقی باید از متن این رویه و فلسفه‌ی ظاهری و تفسیر آن بگذرد.

فارابی در مقدمه رساله *تلخیص نوامیس افلاطون*، دلایل پیچیده‌سازی و دشوارگویی توسط افلاطون و به‌طور کلی حکما را به نحوی مشابه همان رساله *ما ینبغی بیان می‌کند* (با حذف دلیل ورزش فکری) (الفارابی، ۱۹۷۴: ۳۶). اما در رساله *الجمع*، تصریح فارابی بر اصل روش شناختی لزوم توجه به رموز و غموض متن، به دلیل اینکه این ویژگی را در آثار افلاطون و ارسطو با یکدیگر مقایسه و برای آن مثال ذکر می‌کند، اهمیت بیشتری می‌یابد و چنانکه اشتراوس به‌درستی، هرچند با مبانی و استدلال قابل مناقشه، می‌گوید، در این رساله «فارابی توانست نشان دهد پنهان‌آموزی هر دو فیلسوف همانند یکدیگر است» (Strauss, 1945: 359). از نظر فارابی افلاطون

در تدوین فلسفه خود «عامدانه رموز و معماهایی (الغاز) ایجاد می‌کرد، تا جز شایستگان، از آن [معانی درونی] اطلاع نیابند و این افراد را وادار به طلب، کنکاش، واپژوهی و تلاش (اجتهاد) نماید» (الفارابی، ۱۴۰۵ق [الف]: ۸۵)، و «کسی که متخصص فلسفه ارسطو باشد درمی‌یابد که او نیز در آثارش سربسته‌گویی (اغلاق) و معماسازی (التعمیه) و پیچیده‌گویی (تعقید) دارد، هرچند در ظاهر، قصد تبیین و توضیح بدون ابهام در آثارش را دارد» (ص ۸۴). برای مثال ارسطو، از نظر فارابی، در بسیاری از قیاس‌ها مقدمه ضروری قیاس را حذف کرده است، چنانکه در بسیاری از قیاس‌ها نتایج را حذف کرده است، و در مفاهیم جفت (مانند عدل-جور) یکی از دو طرف را حذف کرده است (الفارابی، ۱۴۰۵ق [الف]: ۸۵-۸۴).

اما آیا خود فارابی نیز، علاوه بر اینکه در خوانش فلسفه پیشینیان به پیچیده‌گویی تعمدی آنها توجه روش‌شناختی داشته، در تدوین فلسفه خود نیز پیچیده‌گویی تعمدی داشته است؟ اشتراوس و به تبع او بسیاری از شاگردانش با برداشتی خاص از تصریحات فارابی در رساله‌های مذکور مبنی بر روش پوشیده‌گویی، معتقدند فارابی خود نیز، به دلایلی، در برخی آثار خود به پوشیده‌گویی پرداخته است و بر این اساس آثار فارابی را به دو سطح تقسیم می‌کنند: سطح عمومی و ظاهری (exoteric) از واژه یونانی (exdterikoi logoi) که از نظر اشتراوسی‌ها روکار و قابل فهم برای عوام و برای ارائه عمومی بوده است، و سطح درونی و باطنی آثار او (esoteric)، که در آن به روش پوشیده‌گویی و پیچیده‌گویی معانی اصلی فلسفه او ذکر شده است (Galston, 1990: 35, 38)؛ چنانکه مدعی‌اند فارابی در رساله تلخیص نوامیس افلاطون این‌گونه عمل کرده و از زبان افلاطون آرای شخصی و محرمانه خود را بیان کرده است؛ برخلاف سایر آثار فارابی که جنبه عمومی و ظاهری داشته‌اند، مانند کتاب المله و فلسفه افلاطون (Druart, 1992: 128; Strauss, 1988a: 140). اشتراوس دلایل پوشیده‌گویی فارابی را این‌گونه بیان می‌کند: «فلسفه و فلاسفه در «خطر عظیم» بودند. [...] از این‌رو تدریس ظاهری برای محافظت از فلسفه نیاز بود. این [رویه ظاهری] به‌عنوان زرهی بود که باید فلسفه بر تن می‌پوشاند. [...] از اینجا است که شاید گاهی بتوانیم بفهمیم چرا فارابی تمام فلسفه را در یک چارچوب سیاسی ارائه کرده است» (Strauss, 1988a: 17-18). اشتراوس با قرار دادن عبارت «خطر عظیم» در گیومه آن را به‌عنوان دلیل فارابی برای پوشیده‌گویی نقل می‌کند و میان فضای خالی بین سطور و هراس از شکنجه رابطه‌ای معنادار می‌بیند (Strauss, 1988a: 32). اما در رساله فارابی که اشتراوس به آن ارجاع داده است، یعنی فلسفه افلاطون، فقط یک مورد از واژه خطر عظیم استفاده شده است (الفارابی، ۱۹۷۴: ۲۶)، که صریحاً مربوط به زمانه افلاطون است و نه خود فارابی، و نمی‌توان آن را دلیل پوشیده‌گویی خود فارابی دانست. اما به‌طور منطقی وقتی فارابی در مقدمه رساله تلخیص، پوشیده‌گویی را با ذکر دلایلی (الفارابی، ۱۴۰۸ق: ۸-۷؛ الفارابی، ۱۹۷۴: ۳۶)

به‌عنوان جزئی از روش‌شناسی کلی حکما معرفی می‌کند (الفارابی، ۱۹۷۴: ۳۵)، باید خود او را نیز شامل آن دانست؛ مگر اینکه این دلایل در زمان او موضوعیت خود را از دست داده باشند که با مراجعه به فلاسفه پس از فارابی دیده می‌شود، این دلایل همچنان باقی بوده است و قائل به روش پیچیده‌گویی و پوشیده‌گویی به همان دلایل فارابی و محدودسازی دسترسی به آموزه‌ها محدود به اهل آن و «محافظت از آن در برابر غیر اهل آن» بوده‌اند؛ با تعبیری که مکرر به‌عنوان دلیل این روش آمده است: «صیانت فلسفه در برابر اغیار» (صونه عن الاغیار و الاشرار) (السهوردی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۲۵۸؛ اخوان الصفاء، ۱۴۱۲ق، ج ۲: ۳۴۳؛ الشیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۹؛ ج ۸: ۲۲۱؛ ۱۴۲۲: ۲۲۶؛ ۱۳۰۲: ۳۶۶، ۳۶۸).

بر این اساس همان‌طور که فارابی در رساله تلخیص، روش خود را «استخراج معانی» از ظواهر نوامیس افلاطون می‌داند (الفارابی، ۱۹۷۴: ۳۶)، دستیابی محقق معاصر به کنه فلسفه سیاسی کلاسیک نیز مستلزم «استخراج معانی» در پس ظواهر متن و آثار، به‌عنوان بخشی از عنصر محتواشناسی، است. اما محتواشناسی فقط محدود به شناخت ویژگی پوشیدگی و پیچیدگی متن نیست، بلکه بسته به متن و فیلسوف مورد مطالعه از سویی، و از سوی دیگر بسته به زمینه‌های مؤثر بر متن (عناصر برون‌متنی) و همچنین عناصر بینامتنی که در ادامه می‌آید، ویژگی‌های محتوایی متن تغییر می‌کنند و باید شناسایی شوند تا استخراج معانی و در نتیجه فهم نهایی متن ممکن شود.

۴. عنصر بینامتنی: گاه‌نگاری و نظام‌شناسی

خوانش متن و استخراج معانی از آن، علاوه بر عناصر برون‌متنی و درون‌متنی، نیازمند شناخت کلیت نظام فکری و فلسفی او و عرضه آموزه/نظریه مورد مطالعه به کلیت نظام و ساختار فکری اوست. اشتراوس نام این کلیت را که باید متن در بطن و به‌عنوان جزئی از آن خوانش شود تا درست فهم شود، «شخصیت ادبیاتی کل اثر» می‌نامد که در کنار توجه به عنصر «زمینه» در فهم متن مؤثر است (Strauss, 1952: 30). این عنصر سوم روش‌شناختی یعنی تشریح و رسم نظام و دستگاه فکری فیلسوف (تا آنجا و در شاخه‌ای که به موضوع تحقیق مرتبط می‌شود)، طبق طرح این مقاله، دارای یک بعد افقی (گاه‌نگاری فکری) و یک بعد عمودی (نظام‌شناسی فکری) است که شامل خطوط هستی‌شناسی، دانش‌شناسی و شناخت‌شناسی فیلسوف می‌شود. **گاه‌نگاری فکری:** گاه‌نگاری (chronology) فکری و ترسیم سیر زمانی تألیف آثار و فرایند تغییر و تکامل آن در مطالعه و تفسیر آموزه‌های فیلسوف کلاسیک از این نظر اهمیت دارد، که عمده اندیشمندان بزرگ در طول حیات علمی خود دچار تحول و بعضاً تکامل در اندیشه و آرای خود بوده‌اند. بی‌توجهی به این عامل روش‌شناختی، یا اشتباه در آن و به تعبیر اسکینر

زمان‌پریشی (anachronism) یا نابهنگامی (Skinner, 1969: 7, 21-22)، موجب سردرگمی محقق در زمان برخورد با آرای احتمالاً متفاوت و متناقض فیلسوف در آثار مختلفی می‌شود که در دوره‌های مختلف زندگی فکری او نوشته شده است. چنانکه برخی محققان مانند اشتراوس وجود برخی تناقضات اندیشمند کلاسیک را حمل، و در مواردی تحمیل، بر عنصر پنهان‌نگاری کرده‌اند؛ چنانکه پیشتر توضیح داده شد (Strauss, 1988a: 31, 45, 68; 1945: 358, 369, 375). این در حالی است که بخش عمده تناقضات احتمالی در آثار یک اندیشمند می‌تواند نتیجه روند طبیعی تحول و تغییر در اندیشه‌های اندیشمند مورد مطالعه باشد. فارابی نیز به‌نحوی این تاریخ‌نگاری و ترسیم سیر زمانی آرا و آثار را در خوانش فلسفه افلاطون، در رساله فلسفه افلاطون و اجزایها و مراتب اجزایها من اولها الی آخرها (الفارابی، ۱۹۷۴: ۵-۲۷) انجام داده است. چنانکه از عنوان برمی‌آید هدف این رساله حدوداً ۱۵ صفحه‌ای سیرشناسی آرا و آثار او به ترتیب زمانی بوده است و نه تبیین آرا و آثار. چنانکه این رساله با عبارت «اولین مسئله‌ای که افلاطون بررسی کرد» (فحص اولاً) شروع می‌شود (الفارابی، ۱۹۷۴: ۵) و شناسه هر رساله و آموزه که تمام می‌شود، شناسه کتاب بعدی با عباراتی مانند «سپس بعد از آن» (ثم بعد ذلك) می‌آید (الفارابی، ۱۹۷۴: ۲۷-۵)، که بر قصد و تعمد فارابی برای تبیین سیر زمانی آثار و روند و فرایند تألیف آنها توسط افلاطون دلالت دارد. برای مثال فارابی در این رساله، کتاب نوامیس افلاطون و موضوع آن را در یک جمله ذکر می‌کند (ص ۲۴)، متنها جایگاه کتاب به لحاظی زمانی در بین آثار افلاطون و در خط افقی نظام فکری افلاطون روشن می‌شود و پس از این، فارابی در رساله‌ای جدا به خوانش یا به تعبیر خود او «استخراج معانی» همین رساله نوامیس می‌پردازد (الفارابی، ۱۹۷۴: ۸۳-۳۴) آنچه به لحاظ روش‌شناسی مهم است، این است که فارابی، علاوه بر همه لوازم و عناصر روش‌شناختی تفسیری، قبل از خوانش و استخراج معانی این رساله، توجه به جایگاه زمانی این رساله در سیر تفکر و روند تکامل فکری افلاطون داشته است. فارابی رساله موازی دیگری نیز با همین روش‌شناسی و تحت عنوانی مشابه (فلسفه ارسطوطالیس و اجزاء فلسفته) برای تاریخ‌نگاری فکری ارسطو دارد که هم عنوان و هم ساختار محتوایی آن مؤید هدف روش‌شناختی فارابی برای تاریخ‌نگاری فکری ارسطو است، چنانکه عباراتی مانند «سپس» و «سپس بعد از آن» در حد فاصل بیان شناسه رساله‌ها و آرای ارسطو، از اول تا پایان رساله، نشان‌دهنده هدف فارابی برای ترسیم خط افقی نظام فکری او بوده است (الفارابی، ۱۹۶۱).

این عنصر تاریخ‌نگاری و توجه فارابی به ترتیب زمانی نگارش آثار ارسطو، به شکلی دیگر در رساله الجمع بین رأی الحکمین نیز دیده می‌شود (الفارابی، ۱۴۰۵ق [الف]: ۸۵). اما برای محقق معاصر در زیر این عنصر روش‌شناختی برای مثال مهم است که بداند آن دسته از آثار فارابی که بسته به موضوع تحقیق تفسیری، مورد بررسی است، پیش از ترک بغداد و تکفیر توسط علما (داوری،

۱۳۷۴: ۲۰-۲۳) نوشته شده بود یا بعد از آن در دوره حضور در قلمرو حمدانیان در شام و تحت حمایت آنان (شهرزوری، ۱۳۶۵: ۳۶۴)، تا بتواند تأثیرات احتمالی شرایط عینی زمینه‌ای را (مانند حمایت‌های اقتصادی و سیاسی، یا وجود خطر تکفیر) بر هر اثر و تغییر و تناقض آن تشخیص دهد.

نظام‌شناسی فکری: فهم یا رفع تناقضات احتمالی در آرا و آثار اندیشمند مورد مطالعه، لزوماً و فقط با گاه‌نگاری و تاریخ‌نگاری (آن‌گونه که اسکینر پیشنهاد می‌دهد: Skinner, 1969: 21-22) یا محتواشناسی و برای مثال توجه به پوشیده‌گویی تعمودی در آثار فیلسوف کلاسیک مورد مطالعه (چنانکه اشتراوس پیشنهاد می‌دهد (Strauss, 1988a: 31)) حاصل نمی‌شود، بلکه در زیر عنصر سوم روش‌شناختی یعنی *نظام‌شناسی*، و در کنار بُعد افقی *نظام‌شناسی (تاریخ‌نگاری)*، بُعد دوم و عمودی مکملی نیاز است که نظام فکری و فلسفی فیلسوف اعم از *هستی‌شناسی*، *دانش‌شناسی* و *شناخت‌شناسی* فیلسوف کلاسیک است. توجه به این ابعاد نظام فکری در روش خوانش فلسفه سیاسی کلاسیک هم در آثار مکتب کمبریج (از جمله اسکینر)، هم در آثار اشتراوسی‌ها تقریباً مغفول است. اسکینر در آثار مربوط اولیه خود (Skinner, 1969; 1978; 1981) هیچ اشاره‌ای به عنصر هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی و تأثیر آنها در خوانش متن فلسفه سیاسی کلاسیک ندارد، و در آثار مربوط بعدی نیز اشارات متفرقه‌ای به چشم می‌خورد که بخشی از روش‌شناسی او نیست (Skinner, 2002: 32, 83; 1990: 11). هرچند در مقدمات استدلال و روش‌شناسی اسکینر به‌طور گسترده مباحث روش‌شناسی در خصوص پرسش‌هایی درباره اینکه آیا «پرسش‌ها و مسئله‌های جاودانی» وجود دارند و ... مطرح و بحث می‌شود که جنس شناخت‌شناختی دارند، اما این مباحث، اغلب شناخت‌شناسی محقق معاصر است و نه شناخت‌شناسی اندیشمند کلاسیک مورد مطالعه. چنانکه پرسش‌ها و طرح بحث‌های شناختی اسکینر درباره مؤلف کلاسیک عمدتاً محدود به ذهن و زبان مؤلف کلاسیک شده است و نه نظام ادراکی و شناختی مؤلف (Skinner, 1969: 50-51). اشتراوس نیز در آثار خود (Strauss, 1996; 1945; 1988a; 1988b) اشاره‌ای به عنصر هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی به‌عنوان جزئی از روش‌شناسی خوانش فلسفه کلاسیک ندارد. از میان شاگردان او نیز تا حدی استنلی روزن به شناخت‌شناسی در مطالعه فلسفه سیاسی اهتمام داشته است، منتها این توجه برای مطالعه تفسیری فلسفه سیاسی کلاسیک نیست، بلکه مطالعه خود موضوع فلسفه سیاسی است (Rosen, 1960). یا محققانی که به ضرورت شناخت‌شناسی در تاریخ‌نگاری توجه کرده‌اند، تاریخ‌اندیشه را منظور نداشته‌اند، بلکه از رهیافت فلسفه تاریخ به موضوع نگاه کرده‌اند (Goff, 2014). غیر از محققانی که شناخت‌شناسی فارابی را به‌طور مستقل بررسی کرده‌اند (صدر، ۱۳۸۷؛ Deborah, 2006، 11-41)، برخی محققان جدید، البته خارج از فلسفه سیاسی، شناخت‌شناسی فارابی را به‌عنوان

مقدمه ضروری فهم دیدگاه‌های فارابی درباره موضوعاتی مانند وحی (Ahmad, 1998: 8) یا کیهان‌شناسی (Janos, 2012: 11-113) دیده‌اند، نه به‌عنوان عنصری روش‌شناختی که بتواند در تفسیر متن کمک کند. از این میان گالستون از شاگردان مکتب اشتراوس تا حدی به عناصر شناخت‌شناسی در بررسی موضوعاتی مانند فضیلت و سعادت در فلسفه سیاسی فارابی توجه روش‌شناختی داشته است (Galston, 1990: 76).

به هر حال مادامی که موضوعات فلسفه سیاسی اندیشمند کلاسیک در کلیت نظام‌مند هستی‌شناسی، و شناخت‌شناسی اندیشمند قرار نگیرد و این بررسی نظام‌مند در کنار عناصر درون‌متنی و برون‌متنی بررسی نشود، نمی‌تواند راهگشا به‌سوی فهم درست متون و اندیشه‌ها و نظریات فارابی باشد. برای مثال در یکی از رساله‌های مفقودشده فارابی «شرح اخلاق نیکوماخوسی»، قرن‌ها قولی تناقض‌آمیز به فارابی نسبت داده شده است مبنی بر اینکه «سعادت محدود به سعادت دنیایی است». قاطع‌ترین شکل این انتساب و انتقاد توسط ابن طفیل در کتاب *حی بن یقضان* انجام گرفته است. ابن طفیل که به رساله مذکور فارابی دسترسی داشته است، این نقل را از فارابی می‌آورد و آن را اشتباهی جبران‌ناپذیر توسط فارابی می‌خواند (ابن طفیل، ۱۹۹۳: ۲۲-۲۱). پیش از ابن طفیل، ابن باجه نیز عبارات رساله مذکور را نقل می‌کند، اما آن را مجعول و منسوب به فارابی می‌داند و در چهار صفحه سعی در اثبات این دارد که اقوال فارابی در قبول سعادت اخروی اصل است (مانند الفارابی، ۱۹۹۶ [ب]: ۲۳، ۷۹، ۱۹۹۱: ۵۲) و می‌گوید کسی از متقدمان چنین قولی درباره سعادت نداشته است و این از اقوال *اخوان‌الصفا* است (ابن باجه، ۱۴۰۸ق: ۴۲۹-۴۲۵). (هرچند با مطالعه رسائل *اخوان‌الصفا* روشن می‌شود که آنها نیز قائل به سعادت اخروی هستند و در این رسائل مکرراً بر آن تصریح کرده‌اند (اخوان‌الصفا، ۱۴۱۲ق، ج ۱: ۳۱۸-۳۱۷)). دامنه این مناقشه تفسیری، به فارابی‌پژوهان معاصر غرب نیز کشیده شده است. نریا از محققان معاصر با تحقیق یک نسخه قدیمی عبری که از بخش‌های مورد مناقشه رساله مفقودشده فارابی ترجمه شده بوده است، آن را با نقل‌های ابن طفیل و ابن باجه مقایسه کرده است و نشان می‌دهد که این عبارت با این مضمون در رساله مذکور وجود داشته است (Neria, 2013). چنانکه این عبارت منقول و منسوب به فارابی به مؤید و سندی برای نظریه پنهان‌نگاری توسط اشتراوس و شاگردانش تبدیل شده است (Strauss, 1988a: 14; Butterworth, 2013: 337).

اما راه‌حل مواجهه‌ی تفسیری با چنین تناقضی از طریق کدام عنصر روش‌شناختی است؟ عنصر اول (زمینه‌شناسی) مستقلاً نمی‌تواند کمک‌کننده باشد، چون در مقام مقایسه دو ایده متناقض، وقتی اساساً اصل اثر مفقود است، نمی‌توان تفاوت زمینه‌های صدور آن را تشخیص داد. عناصر درون‌متنی (مانند ترمینولوژی و محتوایشناسی متن) نیز به دلیل مفقود بودن اثر چندان کارساز نیست. تاریخ‌نگاری اثر هم هرچند می‌تواند از احتمال تغییر نگرش مؤلف پرده بردارد،

اما در این مورد خاص، تقدم و تأخر و تاریخ نگارش رساله مورد مناقشه در بین سایر رساله‌هایی که تعریف متناقضی از سعادت آمده است (الفارابی، ۱۹۹۶ [ب]: ۸۰، ۱۹۹۱: ۵۲)، مشخص نیست. تنها راه اثبات یا ابطال انتساب متن به ایده مورد خوانش، یافتن رابطه بینامتنی بین متن و متن کلی‌تر و عرضه متن به کلیت نظام فکری فارابی، یا به عبارتی عرضه ایده و نقل مورد مناقشه به ایده‌ها یا مبادی کلی‌تر آن نزد فارابی است؛ یعنی همان روشی که خود فارابی در رساله *الجمع* برای حل تناقضات ظاهری و "جمع" آراء افلاطون و ارسطو انجام می‌دهد (الفارابی، ۱۴۰۵ [الف]: ۸۴-۸۳). در این مورد، ایده و مبدأ کلی‌تر از دامنه سعادت، «بقای نفوس» و نظر فارابی درباره آن است. با اثبات اینکه فارابی اساساً قائل به مبدأ کلی‌تر *بقای نفوس* نباشد، می‌توان قطعاً نتیجه گرفت که او سعادت را فقط این‌دنیایی می‌دانسته است و برعکس. در این مورد مثال، ابن طفیل نیز به همین مبدأ کلی‌تر *بقای نفوس* رجوع کرده، اما در آن نیز تناقض دیده است و می‌گوید فارابی در برخی آثار خود (*السیاسة المدنیة*) قائل به *بقای نفوس* شریبه نیست و فقط نفس فاضله را باقی می‌داند (چنانکه عبارت فارابی در *السیاسة* کاملاً تصریح بر این قول ابن طفیل دارد (الفارابی، ۱۹۹۶ [ب]: ۹۳))، درحالی‌که در برخی آثار دیگرش قائل به فناء کل نفوس است (ابن طفیل، ۱۹۹۳: ۲۱). اما ابن طفیل برای حل این تناقض دوم، دیگر به مبدأ کلی‌تر از آن مراجعه نکرده است، درحالی‌که ابن باجه برای حل تناقض مذکور به مبدأ کلی‌تر از «بقای نفس» یعنی «بقای عقل» و وجود «وجود غیرمحسوس» در نظام هستی‌شناسی فارابی مراجعه کرده است و با به‌کارگیری این روش سعی می‌کند اثبات کند که فارابی نمی‌تواند طبق این مبادی و کلیات قائل به سعادت اخروی نباشد (ابن باجه، ۱۴۰۸ [ق]: ۴۲۹-۴۲۵).

خط عمودی نظام فکری فارابی، علاوه بر هستی‌شناسی و دانش‌شناسی او که از نظر او در طول یک فرایند تکاملی تاریخی توسعه می‌یابد (الفارابی، ۱۹۸۶: ۱۵۳-۱۴۲)، دارای ابعاد کلی‌تری است که ناظر بر نحوه حصول و توجیه خود شناخت یا شناخت‌شناسی است که در کنار عناصر برون‌متنی و درون‌متنی می‌تواند در خوانش اندیشه‌ها و آثار فارابی مؤثر باشد. در مثال تناقض سعادت دنیوی و اخروی، ارجاع متن به مبادی کلی‌تر هستی‌شناسی، چنانکه ابن باجه انجام داده است، به‌تنهایی نمی‌تواند کمک‌کننده باشد، بلکه ارجاع گزاره به مبادی کلی‌تر وقتی درست است، که در نظام شناخت‌شناسی فیلسوف، این نحوه ارجاع و استدلال به رسمیت شناخته شده باشد. اندیشمند استقراگرا احکام کلی را براساس مشاهده و بررسی صرف جزئیات صادر می‌کند و نه قیاس عقلی؛ بدون اینکه رابطه یقینی ضروری بین تمام جزئیات و حکم کلی کشف کرده باشد (الفارابی، ۱۴۰۸ [ق]: ج ۱: ۱۴۳، ۱۴۱). بنابراین اگر اندیشمند مورد مطالعه و تفسیر، استقراگرا باشد، ارجاع قیاسی گزاره‌ی او (*سعادت اخروی است*) به مقدمات کلی‌تر مانند «*نفوس انسانی باقی است*»، نادرست است و مفسر نیز در تفسیر متن نمی‌تواند

شناخت‌شناسی خود را (در اینجا: قیاس‌گرایی) تحمیل بر شناخت‌شناسی مؤلف (در اینجا: استقراگرایی) کند، چون اندیشمند استقراگر از طریق استقرا به این نتیجه و حکم کلی رسیده است و برای تفسیر حکم باید لزوماً و مقدمتاً شناخت‌شناسی فیلسوف کشف شود. اما اگر فارابی استقراگر نباشد می‌توان به این نحو قیاسی، همانند ابن باجه، احکام و گزاره‌های مورد تفسیر را به مبادی کلی‌تر عقلی او ارجاع داد تا صدق و کذب احکام جزئی مورد مناقشه روشن شود. به‌طور خلاصه از نظر فارابی: عقل (اعم از نظری و عملی) قوه (منبع) شناخت است (الفارابی، ۱۹۹۵: ۹۸). حواس ابزارهای شناخت هستند (الفارابی، ۱۹۹۵: ۹۹-۹۸؛ ۱۴۰۵ق [ب]: ۸۱-۷۶) و قیاس، تجربه، و استقرا، هر سه در تعامل و انسجام با یکدیگر روش‌ها یا تکنیک‌های شناخت یا ادراک هستند (الفارابی، ۱۴۰۵ق [ج]: ۵۵-۵۴؛ ۴۰۸ق، ج ۱: ۱۴۱، ۲۷۱، ۱۴۴). از نظر او تمام این ارکان نظام شناخت به‌مثابه یک نظام واحد از هم جدایی‌ناپذیرند، چنانکه استقرا، تجربه و قیاس، سه حلقه و رکن همبسته در زنجیره شناخت هستند که فقط در تعامل با یکدیگر می‌توانند انجام نقش کنند. اما فارابی برای استقرا، شأن علمی مستقل قائل نیست، زیرا از نظر او استقرا برخلاف تجربه و قیاس، یقین‌ضروری به حکم کلی ایجاد نمی‌کند و از این‌رو نمی‌تواند بدون دو عنصر دیگر کارکرد علمی داشته باشد، و بیان حاصل از استقرا فقط به‌شرطی که به‌عنوان صغرای قیاس قرار بگیرد، می‌تواند مفید یقین و حکم کلی باشد (الفارابی، ۴۰۸ق، ج ۱: ۲۷۱). بنابراین فارابی قیاس‌گرایی تجربه‌گرایی است که برای استقرا کارکرد علمی مشروط قائل است و از این‌رو، ارجاع قیاسی ابن باجه برای تفسیر گزاره مذکور فارابی می‌تواند درست باشد؛ چنانکه فقط در کنار نظام‌شناسی شناختی فارابی است که می‌توان سایر خطوط عمودی نظام‌شناسی فکری (هستی‌شناسی) فارابی را تکمیل و متن فارابی را ذیل آن تفسیر کرد.

۵. نتیجه‌گیری

در این مقاله ضمن تفکیک دو روش‌شناسی شناختی و تفسیری، عناصر روش‌شناسی تفسیری ذیل سه لایه و بخش صورت‌بندی شدند: برون‌متنی، درون‌متنی و بینامتنی. عناصر برون‌متنی شامل زمینه‌شناسی و بررسی تأثیر زمینه‌ها بر متن، اعم از بیان و شناخت، است که با نگاه انتقادی به رهیافت زمینه‌گرایی و تاریخی‌گرایی اسکینر، و با الهام از فارابی، محدود به حوزه بیان به‌علاوه حوزه شناخت در علم مدنی و فلسفه سیاسی شد. عناصر درون‌متنی در دو بخش قالب‌شناسی و محتوایشناسی جای‌گذاری شد. قالب‌شناسی با ارجاع به مباحث زبان‌شناختی علم الحروف و واژگان‌شناسی فارابی تبیین شد، و محتوایشناسی با ارجاع به یکی از ویژگی‌های محتوایی فلسفه کلاسیک یعنی پوشیده‌گویی، با بهره‌برداری انتقادی از مطالعات اشتراوس و شاگردانش، تبیین شد. بخش عناصر بینامتنی در ذیل نظام‌شناسی فیلسوف در دو خط افقی و

عمودی تبیین و در کنار سایر عناصر صورت‌بندی شد. براساس آن، خط افقی نظام‌شناسی فکری فیلسوف مورد تفسیر با تاریخ‌نگاری و گاه‌نگاری فکری او به دست می‌آید و خط عمودی نظام‌شناسی فکری با ترسیم خطوط هستی‌شناسی، دانش‌شناسی و شناخت‌شناسی به دست می‌آید. مفصل‌بندی و ارتباطیابی این سه لایه با یکدیگر و رابطه اجزای درونی هریک در ضمن مباحث سه بخش انجام گرفت. نتایج این روش‌شناسی تفسیری فقط محدود به فلسفه مدنی از جمله فلسفه سیاسی است. این مقاله صرفاً عناصر و چارچوب نظری یک روش‌شناسی تفسیری را پیشنهاد داده است و نحوه کاربست آن در قالب تحقیق تفسیری (از مرحله گردآوری داده‌ها تا نگارش گزارش نهایی) مقالات مستقلاً را می‌طلبد.

منابع و مأخذ

الف) عربی و فارسی

۱. ابن باجه، محمد بن یحیی (۱۴۰۸ق). *تعليق ابن باجه على الفصول الخمسة للفارابي*، فی: المنطقيات للفارابی، ج ۳، تحقیق: محمدتقی دانش‌پژوه، قم: مکتبه آیت المرعشی.
۲. ابن طفیل، ابوبکر (۱۹۹۳). *حي بن يقظان*، تحقیق: البیر نصری نادر، الطبعة الرابعة، بیروت: دارالمشرق.
۳. اخوان الصفا (۱۴۱۲ق). *رسائل اخوان الصفاء و خلان الوفا*، بیروت: الدار الاسلامیة.
۴. بدوی، عبدالرحمن (۱۹۷۴). *الافلاطون فی الاسلام*، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مگ‌گیل.
۵. داوری، رضا (۱۳۷۴). *فارابی*، تهران: طرح نو.
۶. السهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۵). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج دوم، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۷. شهرزوری، شمس‌الدین (۱۳۶۵). *نزهة الاراح و روضة الارواح (تاریخ الحکما)*، ترجمه G مقصود علی تبریزی، تهران: علمی فرهنگی.
۸. الشیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۰۲). *مجموعه الرسائل التسعة*، تهران: بی‌نا.
۹. ----- (۱۴۲۲ق). *شرح الهدایة الاثریة*، تصحیح: محمد مصطفی فولادکار، تهران: مؤسسه تاریخ العربی.
۱۰. ----- (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، البعة الثالثة، بیروت: دار احیاء التراث.
۱۱. الفارابی، ابونصر (۱۴۰۵ق[الف]). *الجمع بین رأی الحکیمین*، تعلیق: البیر نصری ناصر، الطبعة الثانية، تهران: الزهراء.
۱۲. ----- (۱۴۰۵ق[ب]). *فصوص الحکم*، تحقیق: محمد حسن آل یاسین، الطبعة الثانية، قم: بیدار.
۱۳. ----- (۱۴۰۵ق[ج]). *فصول منتزعه*، تحقیق: فوزی نجار، الطبعة الثانية، تهران: المکتبه الزهراء.
۱۴. ----- (۱۴۰۷ق). *رسالة فيما يصح و ما لا يصح من أحكام النجوم*، فی: الاعمال الفلسفیة، تحقیق: جعفر آل یاسین، بیروت: دارالمناهل.
۱۵. ----- (۱۴۰۸ق). *المنطقيات للفارابی*، تحقیق: محمدتقی دانش‌پژوه، مکتبه آیت‌الله المرعشی.
۱۶. ----- (۱۴۱۳ق). *تحصیل السعاده*، فی: الاعمال الفلسفیة، تحقیق: جعفر آل یاسین، بیروت: دارالمناهل، ۱۱۹-۲۲۵.
۱۷. ----- (۱۴۱۳ق). *التنبیه الی سبیل السعاده*، فی: الاعمال الفلسفیة، بیروت: دارالمناهل.
۱۸. ----- (۱۹۲۶). *مقاله فی اغراض ما بعد الطبیعة*، حیدرآباد دکن: مطبعة دائرة المعارف العثمانیة.
۱۹. ----- (۱۹۶۱). *فلسفة أرسطو طاليس وأجزاء فلسفته و مراتب أجزائها*، دمشق: دار مجلة شعر.
۲۰. ----- (۱۹۷۴). *تلخیص نوامیس افلاطون*، فی: افلاطون فی الاسلام، فی: افلاطون فی الاسلام، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مگ‌گیل.

۲۱. ----- (۱۹۷۴). *فلسفه افلاطون و اجزایها*. فی: افلاطون فی الاسلام، فی: الافلاطون فی الاسلام، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل.
۲۲. ----- (۱۹۸۶). *کتاب الحروف*، تحقیق: محسن مهدی، بیروت: دار المشرق.
۲۳. ----- (۱۹۹۱). *کتاب المله و نصوص اخرى*، تحقیق: محسن مهدی، الطبعة الثانية، بیروت: دار المشرق.
۲۴. ----- (۱۹۹۵). *آراء اهل المدينة الفاضلة*، شرح: علی بوملحم، بیروت: مکتبه الهلال.
۲۵. ----- (۱۹۹۶[الف]). *احصاء العلوم*، شرح: علی بو ملحم، بیروت: مکتبه الهلال.
۲۶. ----- (۱۹۹۶[ب]). *السیاسة المدنیة*، شرح: علی بوملحم، بیروت: مکتبه الهلال.
۲۷. ----- (۲۰۰۸). *رسائل فارابی*، دمشق: دارالینابیع.
۲۸. صدر، علیرضا (۱۳۸۲). «روش شناسی فارابی در علم مدنی»، *مجله علوم سیاسی*، قم: دانشگاه باقرالعلوم، ۲۲، ۱۳۴-۹۷.

ب) خارجی

29. Ahmad, Isham, P. (1998). *The epistemology of revelation and reason*, University of Edinburgh.
30. Black, Deborah L. (2006). "Knowledge ('ilm) and Certitude (yaqīn) in al-Fārābī's Epistemology", *Arabic Sciences and Philosophy*, 16: pp. 11-45.
31. Bluhm, William (1965). *Theories of the Political System*, Englewood Cliffs.
32. Butterworth, Charles E. (2013). "How to Read Alfarabi", in More MODOQUE, eds. Pál Fodor: pp. 333-341.
33. Druart, Thérèse-Anne (1992). "Al-Farabi, emanation and metaphysics", in P. Morewedge (ed.), *Neoplatonism and Islamic Thought*, pp. 200-203.
34. Foucault, Michel (2002). *Archaeology of Knowledge*, Routledge.
35. Galston, Miriam (1990). *Politics and Excellence: The Political Philosophy of Alfarabi*, Princeton University Press.
36. ----- (2015). "The Puzzle of Alfarabi's Parallel Works", *The Review of Politics*, 77: pp. 519-543.
37. Goff, Alan (2014). "The Inevitability of Epistemology in Historiography", *Interpreter: A Journal of Mormon Scripture*, 9: pp. 111-207.
38. Hawthorne, John (2004). *Knowledge and Lotteries*, Oxford University Press.
39. Janos, Damien (2012). *Method, Structure, and Development in al-Fārābī's Cosmology*, Koninklijke Brill NV.
40. Kuhn, Thomas (1970). *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago.
41. Leavis, F. Raymond (1953). "The Responsible Critic: or the Functions of Criticism at any Time", *Scrutiny*, 19.
42. Merkl, Peter (1972). *Political Continuity and Change*, Joanna Cotler Books.
43. Mills, Sara (1997). *Discourse*, Routledge.
44. Neria, Chaim, M. (2013). "Al-Fārābī's Lost Commentary on the Ethics: new textual evidence", *Arabic Sciences and Philosophy*, Vol. 23, pp. 69-99.
45. Rosen, Stanley (1960). "Political philosophy and epistemology", *Philosophy and Phenomenological Research*, 20 (4):453-468
46. Skinner, Quentin (1969). "Meaning and Understanding in the History of Ideas", *History and Theory*, Vol. 8, No. 1, pp. 3-53
47. ----- (1978). *The Foundations of Modern Political thought*, Cambridge University Press.
48. ----- (2000). *Machiavelli: A Very Short Introduction*, Oxford University.
49. ----- (2002). *Visions of Politics*, Vol 1. Cambridge University Press.
50. Stanley, Jason (2007). *Language in Context: Selected Essays*, Oxford University Press.
51. Strauss, Leo (1945). "Farabi's Plato", In *Louis Ginzberg: Jubilee Volume*, New York: The American Academy for Jewish Research, pp. 357-393.
52. ----- (1988). *Persecution and the Art of Writing*, University of Chicago Press.
53. ----- (1988). *What is Political Philosophy*, University Of Chicago Press.
54. ----- (1996). "How to Study Medieval Philosophy", *interpretation*, 23 (3).